

# فردية حي بن يقظان رموزها - رؤاها

لؤي علي خليل

□ الرموز :

ماذا نقصد بالتعبير الرمزي في الفن ؟

انه طريقة في التعبير ، ذات دلالة ثنائية :

١ - خارجية ظاهرة :

تتبع قيمتها من معناها العام المتعارف عليه .

٢ - داخلية عميقة :

تفرزها العلاقات الخاصة التي تنشأ بين الذات المعبرة وبين هذه الدلالة .

وترتبط الدالتان بوشائج متداخلة ؛ لأن العلاقة بينهما علاقة بين الموضوعي

والذاتي ، بين العام والخاص .

وتتميز الدلالة الخاصة بأنها تساهم ، عادة في إثراء الدلالة العامة واغنائها ،

ويغلب أن تكون هي المقصودة من التعبير (١) .

« أما الرمز في الأدب فهو إشارة بكلمة أو صورة مجازية الى معنى غير محدد بدقة ،

وقد يختلف القراء والدارسون في فهمه وادراك مداه » (٢) .

وانطلاقاً من هذه القاعدة ستحاول الدراسة أن تتحرى احتمالات التأويل الممكنة

لرموز فردية حي بن يقظان ، وذلك من خلال تأطيرها ضمن حلقتين واسعتين :

( حي ) - الفرد و ( حي ) - الجماعة .

## □ حي - الفرد :

قد ترمز تجربة ( حي ) الى التجربة المتخيلة للانسان الأول على هذه الأرض، الانسان الخالي من أي مخزون حضاري أو تراث فكري سابقين .

وجد نفسه ، فجأة ، موجوداً على بقعة أرضية ، تدفعه غرائز لا يعلم كنهها الى أفعال خاصة ؛ كالمجوع الدافع الى الطعام ، والعطش الدافع الى الماء .

ولم يكن يدرك كنه العلاقات القائمة في الطبيعة بين الموجودات ؛ فهو ، مثلاً لا يعلم أن النار تحرق ، وعندما رآها « أراد أن يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها » (٣) . ولكنه بمرور الوقت ، أخذ يدرك هذه العلاقة من خلال دوام الملاحظة وارتباط العلة بالسبب « فكان كلما ألقى فيها شيئاً أحرقت » (٤) . فعلم أن الاحراق هو الصفة الرئيسية التي تميز النار ، وأدرك العلاقة بين النار والاحراق ، فوضع أول لبنة في التراث الحضاري للانسان .

فكانت تجاربه الخطوة الأولى لمعرفة نفسه ومعرفة العالم .  
وهناك من يرى أن « حياً وجزيرته التي نشأ فيها يمثلان الفرد الانساني وعالمه ، في حين أن سكان الجزيرة الثانية ، وهذه الجزيرة نفسها ، انما يمثلان الجماعة والمجتمع . أما ذهاب ( حي ) الى الجزيرة المأهولة فهو التقاء الفرد المتوحد بالجماعة وتقاليدها وشرائعها » (٥) .

وفي هذا الرأي لفئة جميلة ؛ اذ لكل فرد عالمه الخاص الذي قد يخالف أو يوافق عالم الجماعة والمجتمع ، ولكل طريقته الخاصة في حل هذا التضاد بين عالمه الخاص والعوالم الأخرى .

وقد رأى بعضهم أن ( حياً ) هو الرجل الصالح الذي يتصفّح العالم ويفكر في خلق الله وإسأل : الرجل الذي يفهم الدين حق الفهم ، وأن هذين الرجلين يلتقيان في نقطة واحدة ، كناية عن التقاء الشريعة والفلسفة (العقل والنقل) (٦) .

على حين رأى آخرون أن ( حياً ) يمثل الفيلسوف الذي أدرك الحقيقة عن طريق العقل ، وإسأل يمثل الرجل الصالح الناشئ في حضن الشريعة ، ( فحي ) ليس رمزاً للانسان ، عموماً ، ولا هو فرد عادي ، بل فيلسوف يبحث عن الحقيقة بعقله (٧) .

## □ حي - الجماعة :

وهناك من ذهب في تفسير الرمز مذهباً أعم ؛ حين عدّه صورة ( للفكر الانساني ) كيف يهتدي الى « الاتصال بالعالم عن طريق الاتصال بالطبيعة والكائنات ، من انسان ونبات وحيوان » (٨) ، فلم يعد ( حي ) فرداً بل رمزاً لفكر الجنس البشري عموماً .

وثمة فريق رأى فيه رمزاً للعقل الانساني : الطبيعي تارة ، والمتحرر من كل سلطة تارة ، والبشري تارة أخرى (٩) .

وفريق آخر رأى فيه رمزاً للعقل الفعال فهو عند بعضهم «العقل الفعال في الانسان، وتعرفه باسال واتفاقهما معاً يدل على اتفاق الحكمة والشرعية» (١٠) وعند البعض الآخر «العقل الفعال ٠٠٠ الحي دائماً ٠٠٠ وابن يقظان كناية عن صدوره عن القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، والرحلة الموصوفة ٠٠٠ ترمز الى طلب الانسان المعارف الخاصة، بصحبة رفقة من الحواس، وفي حركة تطلب المعارف العليا يستعين الانسان بالعقل الفعال الذي يهديه عن طريق المنطق والفلسفة» (١١) .

في حين فضل فريق آخر أن يبتعد عن التحديد؛ إذ عدّه رمزاً ( للعقل ) دون تحديد لماهيته (١٢) .

— ولكن، ما الذي يميز العقل الفعال من العقل البشري ؟

إن العقل الفعال، مصطلح صوفي، يعني: « أول موجود صدر عن الله لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وانما سمي فعالاً لأنه يخرج من القوة الى الفعل كل ما هو كامن في جوهره » (١٣) .

ولكن، يبدو أن الفريق الذي رأى في ( حي ) رمزاً للعقل الفعال، كان يعني به: الصورة المثل التي يسعى العقل البشري الى الوصول اليها . وكأنهم يرون أن ما قام به ( حي ) يعجز عن القيام به عقل بشري طبيعي، وأن المقصود بالعقل هنا: العقل الكامل، كما سماه أحدهم:

إذ فسر العقل الانساني الكامل بأنه عقل الانسانية على توالي وتراكم المعارف، وهو بذلك يميل الى تفسير فردية ( حي ) على أنها رمز للجنس البشري عموماً (١٤) .

وبعد ٠٠ لعل هذه الآراء تسير وفق نسقين:

الأول: يرى في ( حي ) رمزاً للفرد الانساني .

والآخر: يرى فيه رمزاً للجنس البشري ( الفكر الانساني، العقل البشري، العقل الانساني ) .

— فأبي الاتجاهين أقرب الى تفسير أحداث القصة بما هي عليه ؟

ان تفسير فردية ( حي ) بأحد الاتجاهين دون الآخر يُخل بفهم القصة؛ إذ يبدو أنها تصوّر الاتجاهين معاً ( الجيل البشري والفرد الانساني )؛ فبعض المعلومات والأعمال والتأملات الفلسفية ومبادئ الأخلاق، يمكن أن يدركها الفرد الانساني، على حين أن بعضها يحتاج الى تطور طويل لا تكفي له حياة الفرد مهما كان متفوقاً « ( فحي )، كفرد انساني، بإمكانه أن يدرك اختلافه عن الحيوانات الأخرى، وأن يتخذ الوسائل للدفاع عن نفسه وحمايتها، وأن يتكيف مع متطلبات البيئة، وأن يشعر بأن هناك قوة تتجاوزه فيخشع أمامها . بيد أن ما يعجز عنه ( حي ) - الفرد، ويستطيعه ( حي ) -

الانسانية ... معرفة قوانين العلم ، ونظم العمل ، وإدراك الله في كل شيء من أشياء الطبيعة ، والتوصل الى مبادئ الأخلاق المطلقة » (١٥) .

ولذلك نجد أن التفسير المزدوج المتناوب لفردية ( حي ) ضروري جداً ، ولا يمكن رفع التناقض بتبني وجه دون آخر .

والذي يؤكد هذا الرأي : وجود روايتين لنشأة حي :

الأولى : من طينة تخمرت في الأرض .

والأخرى : ولادة طبيعية .

« فالرواية الأولى تصدق على ميلاد الانسانية ، في حين أن الرواية الثانية تصدق على ميلاد الفرد الانساني . فكما أن الانسان الأول نشأ بصورة طبيعية، من طينة متخمرة نفخ الله فيها من روحه ، كذلك ينشأ كل فرد انساني بصورة طبيعية بمجرد اتصال الرجل بالمرأة . ان النوع الثاني من التولد ، هو امتداد للنوع الأول » (١٦) .

ورغم ميلنا الى هذا الرأي في التفسير الثنائي لفردية ( حي ) ، الا أننا لا نذهب مذهبه في التعميم ؛ لأن نمط الحياة التي عاشها ( حي ) على الجزيرة ، نمط حضارة انسانية بعينها ، وليس نمط الانسانية جمعاء .

انها طريقة حياة الفرد المسلم في الحضارة الاسلامية بالذات ؛ فابن طفيل كتبها بعقله وبناءً على خياله ، بنمط تفكير الفرد المسلم الذي يخضع لمؤثرات تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي يخضع لها الفرد في حضارة أخرى .

ولاستجلاء حقيقة الاختلاف بين أنماط حياة الأفراد ذوي الحضارات المختلفة سنقارن بين نمط حياة ( حي ) على الجزيرة . ( الفرد المنتمي للحضارة الاسلامية ) .

ونمط حياة كروزو بطل قصة ( روبنسن كروزو ) لدانييل ديفو ( الفرد المنتمي للحضارة الغربية ) . وهي قصة كثر الحديث عن تأثرها ( يحيى بن يقظان ) ، ولا يهمننا هنا دفع هذا الرأي أو قبوله ، وانما يهمننا أن نعرض أحداثها التي تشبه ، الى حد كبير ، أحداث ( حي بن يقظان ) . اذ تفرق السفينة التي تُقل كروزو ، مما يضطره الى اللجوء الى جزيرة نائية خالية من البشر ، فيتابع حياته عليها محاولاً تكييفها تارة ، والتكيف معها تارة أخرى (١٧) .

وقد اخترنا مثلاً يعبر عن علاقة كل منهما بالطبيعة ، فكروزو يعامل الأشياء من حوله بعلاقة ذات اتجاه واحد ؛ اذ لا يمتلك هذه الأشياء وجودها الا بقدر ما تقدم لكروزو ، يقول : « اذا اصطدت لحماً أكثر مما أستطيع أكله فسيأكله الكلب أو الهوام . اذا حصدت قمحاً أكثر مما أستطيع أكله فسيثلف . ان كل الأشياء الجيدة في هذا الكون ليست كذلك الا بقدر ما هي مفيدة لنا .

ورغم كثرة ما نقدّمه للآخرين ، فاننا لا نجد المتعة الا فيما نستعمله نحن  
ليس أكثر» (١٨) .

فالمنفعة الذاتية ، اذاً ، هي الدافع الداخلي العميق ، والمعيّار الرئيسي لروبنس  
كروزو في سلوكه مع العالم .

ان هذا النمط من العلاقات يمثل لنا طموح الطبقة الوسطى في أوروبا في تلك  
الفترة ، التي كانت ترغب في تملك العالم اقتصادياً .

كما تمثّل ، أيضاً ، الروح الاستعمارية التي سيطرت على أوروبا في القرن  
السابع عشر .

أما علاقة ( حي ) مع الأشياء في العالم الخارجي ، فقد كانت ذات اتجاهين : فبقدر  
ما كان يأخذ من الطبيعة كان يعطيها .

فاذا كان يأخذ من الحيوان لحمه ومن النبات ثمره ، فانه كان « لا يرى ذا حاجة أو  
عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر على ازالتها الا ويزيلها ،  
فمتى وقع بصره على نبات قد حجب عن الشمس حاجب ٠٠٠ أو عطش عطشاً يكاد  
يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب ان كان مما يزال ٠٠٠ ومتى وقع بصره على حيوان  
قد أرهقه سبع ٠٠٠ أو تعلق به شوك ٠٠٠ أو مسه ظمأ أو جوع تكفّل بازالة ذلك كله  
عنه جهده ، وأطعمه وسقاه » (١٩) .

واننا لنستطيع من خلال علاقة حي بما حوله ، أن نتلمّس حديث الرسول ﷺ :  
« عُدْتُ امرأة في هرة سجنّتها حتى ماتت ، فدخلت فيها النار ، لا هي أطعمتها  
وسقتها ، اذ حبستها ، ولا هي تركتها تأكل من خشاش (٢٠) الأرض » متفق عليه (٢١) .  
وهكذا ، فان كلاً من ( حي ) و ( كروزو ) كان يعيش حياة تناسب ظروفه ، وتكوينه  
الحضاري .

ومن هنا نرى أن نمط الحياة التي عاشها ( حي ) على الجزيرة ليس نمط حياة  
البشرية جمعاء ، وانما نمط حياة الفرد والجماعة في الحضارة الاسلامية .  
- ويبقى سؤال مهم : ما الذي دفع ابن طفيل الى استخدام الرمز وسيلة للتعبير  
عما يريد ؟

لا يخلو ، عادة ، استخدام الرمز في التعبير ، من أحد الأسباب التالية :

- ١ - سبب سياسي اجتماعي : يتمثل في الخوف من السلطة أو المجتمع .
- ٢ - سبب جمالي : لأن الرمز يحيل عالم النص الى عالم مسحور يتكىء على  
الخيال ، والايحاء والفضاء الواسع .

### ٣ - سبب توجيهي أو تعليمي : كان تحلّي الحقائق المجردة بثياب محسوسة تساعد العامة على فهمها (٢٢) .

ويبدو أن ابن طفيل اعتمد الرمز في قصته لهذه الأسباب مجتمعة - وان تحفظنا قليلاً لادراكه للمفهوم الجمالي للرمز على الشكل الذي أشرنا إليه - .

فهو يتقّي غضب العامة من صريح آرائه فيلبس الحقائق ثوباً رمزياً ؛ اذ كان يرى أن « الشرع الواحد يجب أن يطبق تطبيقاً مختلفاً في البيئات المختلفة ، ولكن زمنه لم يكن يحتمل التصريح بذلك ، فاختر أن يكتب في ذلك قصة على سبيل الرمز » (٢٣) .

ومن جهة أخرى يحلّي أفكاره بقالب رمزي قصصي يجعلها قريبة الإدراك ، مما يمكنه من استدراج العامي شيئاً فشيئاً الى معرفة الأشياء الخفية ، « فالحقيقة المعرّاة من ثوبها الرمزي قد لا يدركها الا أهل الباطن ، أما أهل الظاهر فلا يدركون صريح الحق الا على سبيل المجاز » (٢٤) .

### □ الرؤى :

تبين لنا النظرة المتأنيّة الى طبيعة المحيط الذي نشأت فيه هذه القصة أن ثمة صراعات عدّة بين تيارات مختلفة كانت تعيش على أرض الأندلس ، منها :

- **تيار الزهاد :** الذي فرضه النزوع الديني المغالي - وقد عرفوا باجتهادهم « في تعذيب أبدانهم وحرمان أنفسهم من اللذات ، وآثروا الفقر عن طواعية ، وكانوا يقطعون سواد الليالي في قراءة القرآن . . . و يقيمون حياتهم عزباً . . . و يقطعون العمر متوحدين بأنفسهم في عزلة وتأمل ، أو يرابطون على الثغور لمحاربة النصارى طلباً للشهادة » (٢٥) .

- **التيار الفلسفي :** الذي يحاول تثبيت جذوره ، جاهداً في البحث عن كل الوسائل التي تضمن له التخفّي والاستتار ، خوفاً من المصير المشؤوم الذي قد ينتظره اذا انكشفت للعامة أفكاره .

يقول المقري عن الأندلسيين : « كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء الا الفلسفة والتنجيم ، فان لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل « فلان يقرأ الفلسفة » أو « يشتغل بالتنجيم » أطلقت عليه اسم زنديق ، وقيّدت عليه أنفاسه ، فان زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة » (٢٦) .

- **أما التيار الصوفي :** فقد بدأ يظهر رويداً رويداً مستعيناً بالفلسفة حيناً وبمذاهب السنة والزهاد حيناً آخر ، راغباً عن الاختلاط بالناس مفضّلاً الخلوة والتأمل .

- ونضيف الى هذه التيارات : الفقهاء وأصحاب المذهب المالكي الذي كان يتمتع بأغلبية عظيمة بين العامة .

وقد خلق تفاعل هذه التيارات اشكاليات عدّة ، لعل أهمّها :

أ - علاقة الفرد بالمجتمع : أثارها الزهاد في توحّدهم ، والمتصوفة في خلوتهم .  
ب - علاقة الفلسفة بالشريعة : انها المشكلة التي ما فتئت تجتاح العالم الإسلامي من أقصاه الى أقصاه ، وعبر أزمته المختلفة . وقد خصّص لها أبو حيان التوحيدي ليلة كاملة في كتابه الامتاع والمؤانسة (٢٧) وألّف فيها ابن رشد كتابه : ( فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال ) .

ج - أما المتصوفة فقد خلقوا مشكلة أخرى باعتقادهم بالمعرفة الفيضانية عن طريق الالهام ، وإيمانهم بأن هذه المعرفة وحدها ، توصل الى الله وإلى الحقيقة .

أما الشريعة ، والنص التشريعي ، فللعامة فقط . وهم يرون أن للدين تطبيقين : الأول يتعلق بالعامّة ، وهو ظاهر الشرع ، والآخر للخاصّة وأهل الحقيقة ، وهو باطن الشرع (٢٨) .



« ان لتأثير منطق الحياة . . على المسار الابداعي لدى الكاتب ، صفة شاملة بهذا المقدار أو ذاك [ ويختلف هذا المقدار باختلاف ] خصوصية المنطلقات الفكرية الابداعية المميزة لهذا الكاتب أو سواه ، وكذلك أيضاً بشكل تدخله في الواقع واقتحامه له » (٢٩) .  
ولقد عاصر مؤلفنا تلك المشكلات المختلفة ، وكان لزاماً عليه أن يدلي بدلوه فيها ، فكانت ( حي بن يقظان ) .

ولعل مصطلحي ( الرؤية والرؤيا ) يستطيعان أن يبرزنا لنا ، بوضوح ، الموقف الفكري الذي أراد ابن طفيل أن يقدمه من خلال فردية حي (٣٠) .  
فالرؤية : تقدّم موقف الكاتب مما يحيط به ، ويتحدّد هذا الموقف بما يعرضه الكاتب من قضايا ذاتية وموضوعية ، وبطريقة هذا العرض .

والرؤيا : العلم المستقبلي الذي تقدّمه الذات استناداً الى الرؤية (٣١) .  
فالرؤية هي التي تحدّد موقف الذات مما يحيط بها ، وهي نفسها التي ترسم الخطوط الأولى لرؤيا الذات في حلم المستقبل البديل .



## ١ - الفلسفة والشريعة :

لعل القضية الأساسية التي تقوم عليها رؤية ابن طفيل ، تكمن في العلاقة بين الفلسفة والشريعة ( العقل والنقل ) ؛ فهو يرى أنهما يؤدّيان الى غاية واحدة بلا خلاف ، وأن الدين والعقل ليسا ضدّين متنافرين ، وانما هما جديلة واحدة ، وشرطان أساسيان

لحياة الانسان . وآية ذلك توافق ما توصل اليه ( حي ) بعقله ، مع ما نزلت به الشريعة على قوم إسال : « فلما سمع إسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة بذات الحق عز وجل » ، ووصفه ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنی ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول ، من لذات الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك إسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول « (٣٢) » .

غير أن اتفاق الشريعة والفلسفة ، عنده ، يكمن في الغاية فقط ، أما الطرائق التي تتبعها كل منهما ، فمختلفة تماماً :

— فقد سلك ( حي ) طريق التفكير والتأمل والتجريب والحدس والاستقراء والقياس ، الى أن وصل الى الحق .

— أما إسال فقد آمن بما نزل به الوحي ، ثم قام بمجاهدات روحية عديدة ، الى أن وصل الى الحق .

فطريق الحقيقة عند ( حي ) هو العقل ، أما عند إسال فطريقها الوحي (٣٣) .  
ويبدو أن ابن طفيل يميل الى تفضيل طريق العقل على طريق الشريعة ، ويرى أن العبادة العقلية أفضل من الشرعية ، ونستطيع تلمس ذلك فيما يلي :

١ — ان ( حيّاً ) لم يغير رأيه في عبادته .  
٢ — ترك إسال ما علّمه الأنبياء من أنواع العبادات ، واتبع ما توصل اليه ( حي ) بنفسه .

٣ — ان إسالاً كان أقل ذكاءً من ( حي ) .  
٤ — لم تستطع شريعة إسال أن توصله الى ما وصل اليه ( حي ) ، فهي ، بذلك ، دونه (٣٤) .

وفوق ذلك فمن الممكن أن نستنتج من حياة ( حي ) أن ابن طفيل يقدم العقل على الشريعة ؛ اذ يرى العقل الانساني قادراً بمفرده على الوصول الى :

— أسرار العالم الطبيعي المادي ، عن طريق الاستقراء والتجريب .  
— أسرار العالم الروحاني ، عن طريق التأمل والتفكير والمجاهدات والرياضات الروحية .

— أسرار النفس الانسانية ، والتحكم بها ، دون اهمال لحق الجسد .  
— والوصول الى القضية الجوهرية التي تطالب بها الأديان : اثبات خالق لهذا الكون ، وأن هذا الخالق ( الموجود الواجب الوجود ) يستحق أن يعبد ، ليس استحقاق الحاجة ، بل استحقاق الولاء . وكأننا أمام تمثيل حي للحديث : « ما من مولود الا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (٣٥) . الحديث .



ولقد دفعه تفضيله طريق العقل على طريق النقل ، الى ترتيب الناس مراتب أربعاً : « أعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية . أي الصوفي ، ويتلوها رجل الدين ، المتعلق بالظاهر ، وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس » (٣٦) .

ان هذه الرؤية لطبيعة العلاقة بين العقل والنقل ، تفسح المجال لرؤيا مستقبلية تعلي من شأن العقل ، وتدعو الناس الى ولوج أبواب الفلسفة ، واحترام الفلاسفة .

## ٢ - تطبيق الشرع :

وقف ابن طفيل بين أمرين لم يكن بدءاً في زمنه من الأخذ بأحدهما :

١ - القول بأنه ليس للشرع ظاهر وباطن ، وأنه يُطبق تطبيقاً واحداً لكل فئات الناس .

٢ - والقول بأن الشرع الواحد يمكن أن يختلف تطبيقه باختلاف أحوال الناس (٣٧) .

ويبدو أنه رأى الحكمة كلها ، فيما سلكه الشرع « من مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها ، وان الخير كل الخير للناس ، في التزام حدود الشرع ، وترك التعمق » (٣٨) ولذلك ترك ( حي ) سلامان وقومه على مذهبهم في الأخذ بظاهر الشرع ، وأبدى لهم تأييده كي لا يفسد عليهم ايمانهم . ومضى مع إسال الى جزيرتهما ليعيشا منفردين ، وليعبدوا الله بالطريقة التي تناسب عقليهما . فلكل جماعة من الناس ايمانها الخاص الذي يناسب قدراتها وفطرتها التي فطرها الله عليها .

وتحدد هذه الرؤية تباشير رؤيا تدعو الى تطبيق الشرع بحسب قدرات الناس ، وطرح إلزامهم بنمط تفرضه السلطة أو الجماعة .

## ٣ - فطرة الانسان :

لعل ابن طفيل أراد من وراء استقلالية ( حي ) التأكيد على طاقة الانسان الفطرية الهائلة ، التي ظهرت بما توصل اليه من قوانين في كافة المجالات . فهو يُفضل النشأة الطبيعية للانسان على النشأة الاجتماعية (٣٩) . وكأن احتكاك الانسان وتفاعله مع المجتمع البشري يحد من طاقته الفطرية ؛ إذ يفرض عليه أنماطاً خاصة للتعامل والسلوك والفهم عبر ( العادات والتقاليد ) .

ولذلك كان ذهاب ( حي ) الى الجزيرة المجاورة واقامته بين سكانها ، ليس سوى وسيلة للنقد الاجتماعي من طرف خفي ، فقد أراد ابن طفيل بذلك تشريح أحوال عصره الاجتماعية ، وبيان فساد الأنظمة ، وانحطاط الأخلاق ، وتفسخ العقائد الدينية . « (٤٠) »

مما يعني رغبة ابن طفيل بنظم اجتماعية بديلة ترسم ملامحها الرؤيا القائمة على التضاد مع النظم التي تقومها الرؤية .

#### ٤ - توحد العاقل :

ان فساد الانماط الاجتماعية السائدة التي قدّمها رؤية الكاتب ، كان مسوّغاً لدعوة العاقل ( الفيلسوف ) الملحة الى أن يكتّم آراءه ، ويدّعي مجاراته لعقائد الناس كي يأمن شرهم ، وكى لا يفسد عليهم ايمانهم . ولذلك ادعى ( حي ) مجاراته لعقائد الناس في جزيرة إسال ، وتركهم وعاد الى جزيرته .

وكان ابن طفيل يطالب العقلاء ( الفلاسفة ) بالتوحد بعيداً عن الناس والمجتمع . - ويبدو أن هذه هي الطريقة التي حلّها ابن طفيل إشكالية الفرد وعلاقته بالمجتمع!

#### ٥ - علاقة الانسان بالكون :

تفضيل ابن طفيل النشأة الفطرية للانسان على النشأة الاجتماعية ، دفعه الى تحديد نمط الحياة الفطرية التي يريدها في حلمه المستقبلي ؛ فراح يدعو الفرد الى النظر في الموجودات ، وفهم العلاقات القائمة بين الأشياء لتنمية العقل ومساعدته على فهم قوانين السببية القائمة في الكون ، ومن ثم مساعدته على فهم عالم الانسان الداخلي . وكان العلاقة بين عالم الانسان الداخلي ، والعالم الخارجي ذات اتجاهين ( من وإلى ) ( ← ) ، وهذا تحقيق للعديد من آيات القرآن الكريم التي تطالب الانسان بالنظر الى قوانين الكون لفهم هذا العالم ، ومن ثم فهم الانسان نفسه . « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت \* والى السماء كيف رفعت \* والى الجبال كيف نصبت \* والى الأرض كيف سطحت \* » (٤١) صدق الله العظيم .

فآيات تدعو الى التفكير بالعالم المحيط (العالم الخارجي)، للوصول الى فهم العالم الداخلي للانسان . ومثال ذلك أن نظر ( حي ) الى الأجسام السماوية فرأها ( شفافة وناصعة وطارهرة ، منزّهة عن الكدر ، وضروب الرجز ... فكان تشبّه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة ، وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات » (٤٢) وهكذا كان النظر في قوانين الكون حركة دائرية للنظر في عالم الانسان الخاص .

#### □ معاورة :

... لقد أحكم ابن طفيل تدبيج قصته ، وحملها ما يريد من أفكار ، فهل تمتلك تلك الرؤى شرعيتها في المجتمع الانساني !؟

إن البون شاسع جداً بين القصة والواقع ، وتكاد هذه الهوة أن تقف حائلاً أمام تطبيق ما أراده ابن طفيل ؛ لأن الانسان في الواقع مجموعة من الفرائز والأحاسيس والدوافع والأخيلة والأفكار . أما ( حي ) فبعيد عن أن يكون انساناً كغيره « فاذا تتبّعنا أحداث القصة من أولها الى آخرها ، وجدنا أنها جميعها مبنية على افتراض أن النفس بريئة من هواجس الشيطان ، بعيدة عن متناوله » (٤٣) . فلقد صور ابن طفيل نفس ( حي ) « حرّة آمنة مطمئنة دون تدخل الشيطان قط ، فما كان يعاني الا من بعض الحيوانات ، حيث يستعمل عقله لاتقاء شرورها ، ولم يحدث قط أن عانت نفس ( حي )

من شر الشيطان وشركه» (٤٤) « وهذا الافتراض غير ممكن في دنيا الواقع ، ولا يكون الا في الخيال» (٤٥) وكان ( حياً ) ملاك في صورة بشرية . فتعثر رؤية ابن طفيل فرض تعثر رؤياه .

ومن جهة أخرى فاننا لو أقررنا بقدرة الانسان على أن يهتدي لما اهتدى اليه (حي) بمفرده ، فأننى له مثل هذا التوحد . فالانسان كائن اجتماعي بفطرته ، ودعوة ابن طفيل الى التوحد ، لا تمتلك مشروعيتها في الواقع الاجتماعي للبشر . فالحياة الانسانية تواصل وتعاون بين مختلف الناس ، ولا يمكن للفرد أن يستغني عن المجتمع ؛ لأنه لا يُحَقَّق هويته الا فيه .

ولهذه الأسباب يصبح تفضيل ابن طفيل العقل على النقل مرفوضاً ؛ لأن القاعدة التي بنى عليها هذا الاستنتاج غير متحققة في أرض الواقع .



#### □ الحواشي :

- ١ - ينظر : جميل صليبا ، (الطريقة الرمزية في الفلسفة العربية) ، مجلة المجمع - ص ١٠١ .
- ٢ - صبحي البستاني، (مسألة اللاوعي في الصورة الشعرية) مجلة الفكر العربي المعاصر - ص ١٠٣ .
- ٣-٤ - ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ١٤٠ .
- ٥ - تيسير شيخ الأرض ، ابن طفيل - ص ٧ .
- ٦ - ينظر : فروخ ، دراسات في الأدب ٠٠٠ ص ١٢ .
- ٧ - ينظر : جميل صليبا : الطريقة الرمزية في الفلسفة العربية - ص ٢ .
- ٨ - محمد عبدالمنعم خفاجة ، قصة الأدب في الأندلس - ص ١٧٨ .
- ٩ - ينظر ، على الترتيب نفسه : دي بور ، تاريخ الفلسفة ويوحنا قمير ، ابن طفيل وعبدالرحمن بدوي ، تراث الانسانية والموسوعة الفلسفية - ص ٨-٥-١ .
- ١٠ - جميل صليبا ، (الطريقة الرمزية في الفلسفة العربية) ، مجلة المجمع - ص ١١ .
- ١١ - غنيمي هلال ، الأدب المقارن - ص ٢٣١ .
- ١٢ - ينظر : نديم الجسر ، قصة الايمان - ص ٧٢ وبلنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي - ص ٣٥٠ .
- ١٣ - محمد الكتاني ، تح (روضة التعريف للسان الدين الخطيب) ص ١٣٠ (العاشية) .
- ١٤ - ينظر : كمال اليازجي ، اعلام الفلسفة العربية - ص ٩ .
- ١٥ - تيسير شيخ الأرض ، ابن طفيل - ص ٧ .
- ١٦ - المصدر نفسه - ص ٧ .
- ١٧ - ينظر : Daniel Defoe, Robinson Crusoe .
- ١٨ - المصدر نفسه - ص ١٤٠ .
- ١٩ - ابن طفيل ، حي بن يقظان - ص ١٩٨ .
- ٢٠ - خشاش الأرض : هوامنها وحشائشها .
- ٢١ - النووي ، رياض الصالحين - ص ٤٦٥ .
- ٢٢ - ينظر : جميل صليبا (الطريقة الرمزية في الفلسفة العربية) ، مجلة المجمع .
- ٢٣ - فروخ ، دراسات في الأدب ٠٠٠ ص ١٢ .
- ٢٤ - جميل صليبا ، (الطريقة الرمزية في الفلسفة العربية) ص ١٣-١٤ .
- ٢٥ - بلنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي - ص ٣٢٦ .
- ٢٦ - المقري ، نصح الطبيب - ٢٠٥/١ .
- ٢٧ - ينظر : التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة : الليلة (١٧) ص ٤٩-٢ .
- ٢٨ - ينظر : عمر فروخ ، دراسات في الأدب ٠٠٠ .
- ٢٩ - خرابتشكو ، ذات الكاتب الابداعية - ص ٧٧ .
- ٣٠ - سواء أكانت هذه الارادة شعورية أم لاشعورية .
- ٣١ - ينظر : عبدالله عساف ، (الوعي النقدي وقضايا الرؤية والرؤيا) ، جريدة الاسبوع الادبي ، دمشق ، العدد (٢٣٥) تشرين الثاني ١٩٩٠ - ص ٣ .
- ٣٢ - ابن طفيل ، حي بن يقظان - ص ٢٢٦ .

- ٣٨- الشيخ نديم الجسر ، قصة الايمان - ص ٧٢
- ٣٩- ينظر : فروخ ، ابن طفيل - ص ١٠٠
- ٤٠- شيخ الأرض ، ابن طفيل - ص ٧٧
- ٤١- القرآن الكريم - ١٧/٨٨ - ٢٠
- ٤٢- ابن طفيل ، حي بن يقظان - ص ١٩٧-١٩٩
- ٤٣- يحيى صالح ياسلامه ، ابن طفيل في مواجهة السلف الصالح - ص ٣٧
- ٤٤- المصدر نفسه - ص ٣٥
- ٤٥- المصدر نفسه - ص ٣٧

- ٣٣- ينظر : عبدالرحمن بدوي ، تراث الانسانية : ٢٢١/١ وفروخ ، ابن طفيل : ص ٢٧ والشيخ نديم الجسر ، قصة الايمان - ص ٧٢
- ٣٤- ينظر : فروخ ، ابن طفيل - ص ٩٤
- ٣٥- مسلم ، الصحيح : ٤٥٨/٢ ، تمة الحديث « ... كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء »
- ٣٦- عبدالرحمن بدوي ، تراث الانسانية : ٢٢١/١
- ٣٧- ينظر : فروخ ، ابن طفيل - ص ١٢ ودراسات في الأدب والعلم والفلسفة - ص ١٢ وقمبير ، ابن طفيل - ص ٧٣



#### □ المصادر والمراجع :

- ابن الخطيب ، لسان الدين : روضة التعريف بالحب الشريف، تع : محمد الكتاني - دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٠ م
- ابن طفيل : حي بن يقظان ، تع : فاروق سعد ، دار الافاق الجديدة - بيروت ١٩٧٤ م
- ياسلامه ، يحيى صالح : ابن طفيل (في مواجهة السلف الصالح، العصر الحديث للنشر والتوزيع - بيروت، ط (١) ١٩٨٩ م
- بلنشيا ، انغل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي ، تر: حسين مؤنس ، مكتبة النهضة - القاهرة ، ط (١) ١٩٥٥ م
- الجسر ، نديم : قصة الايمان ، دار الغلود - بيروت ، ط (٣) ١٩٦٩ م
- خرايتشكو ، م : ذات الكاتب الابداعية وتطور الأدب ، تر : نوفل نيوف وعاطف أبو جرة - وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨٠ م
- خفاجة محمد : قصة الأدب في الأندلس ، منشورات مكتبة المعارف - بيروت ١٩٦٢ م
- دي بور ، ت.ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تر : محمد عبدالهادي أبو ريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط (٢) ١٩٤٨ م
- شيخ الأرض ، تيسير : ابن طفيل ، دار الشرق الجديد - بيروت ، ط (١) ١٩٦١ م
- فروخ ، عمر : دراسات في الأدب والعلم والفلسفة - دار لبنان للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٢ م
- قمبير ، يوحنا : ابن طفيل، سلسلة فلاسفة العرب - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ، ط (٢) ١٩٥٣ م
- مسلم : الجامع الصحيح ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت د.ت
- المقرئ : نفع الطيب ، تع : محمد محيي الدين عبدالحميد - مطبعة السعادة - مصر ، ط (١) ١٩٤٩ م
- النووي ، محيي الدين : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - تحقيق واعداد لجنة النشر والدراسات في دار الفخر - ط (٣) ١٩٩٠ م - د.م
- هلال ، غنيمي : الأدب المقارن ، دار العودة - بيروت ، ط (٩)
- اليازجي ، كمال : اعلام الفلسفة العربية ، مكتبة لبنان - بيروت ، ط (٤) ١٩٩٠ م

#### □ الموسوعات :

- تراث الانسانية : سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي اثرت في الحضارة الانسانية، دار الفكر
- الموسوعة الفلسفية : المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط (١) ١٩٨٤ م - د.م

#### □ الدوريات :

- جريدة الاسبوع الادبي : اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - العدد (٢٣٥) ، تشرين الثاني ١٩٩٠ م
- مجلة الفكر العربي المعاصر : بيروت ، العدد (٢٣) ، كانون الأول ٨٢ ، كانون الثاني ٨٣ ، (٢-٣) ١٩٨٠ م
- مجلة المجمع العلمي العربي : دمشق ، ج ٥ من المجلد ٢٠ ، عدد آذار ونيسان ١٩٤٥ م

#### □ المراجع الأجنبية :

Daniel Defoe, Robinson Crusoe, Penguin Books, 1981.